محكم

مناهل التسامح والحِس الإنساني

في آراء أبي حنيفة النعمان

حسن بزاينيّة

باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

ملخّص الدراسة:

يُعتبَرُ أبو حنيفة (ت. 150 هـ) لدى أهل السُنّة أوّل الفُقهاء وإمامهم، في حين تُخبِرُ المصادر القديمة عن كثرة اختِلافاته مع مالك والشّافعي، بل تزخر بعض الكُتب بالإشارة إلى إرجائه، إذ عدّه الأشعري صاحب فرقة من فِرق المُرجِئة... واتُّهِم أبو حنيفة بالكفر لقوله بخلق القرآن، ولمّا تدبّرنا خلافه مع أهل المذاهب السنّيّة بعيدا عن المُماحكة الفقهيّة القديمة، وجدنا أنّ الرّجل مجتهد في غير احتذاء، فضلا عن استِقلال رأيه، وجرأة مواقفه السّياسيّة التي دفع حياته في سبيلها. وقد عثرنا في آرائه الفقهية على نزعة إنسانيّة مُبكِّرة تجلّت في رفقه بأهل الذمّة، وتجويزه أخذ الجزية من عبدة الأوثان إذا كانوا عجما، مع منعه قتل المرأة المُرتدة، ولم ير القطع في سرقة ما كان أصله مباحا كالصيد والحطب والحشيش، ومنع قطع الصبي إذا سَرَقَ... إنّها آراء يشدّها خيط رفيع يسعى إلى جعل الدين للإنسان لا عليه، وقد ساءلنا أنفسنا عن سرّ خبوّ هذا "الحس الإنساني" على حدّ عبارة محمّد أركون. ولعلّ كلمة الخطيب البغدادي الآتية تختزل ما حفّ بأبي حنيفة وفقهه من قضايا شائكة: «حدّثنا محمّد بن عليّ بن مَخْلَد الورّاق - لفظًا- قال في كتابي عن أبي بكر محمّد بن عبد الله بن صالح الأسدي الفقيه المالكي، قالَ سمعْتُ أبا بكر بن داود السِّجستاني يومًا، وهو يقولُ لأصحابه: ما تقولون في مسألة اتّفق عليها مالك وأصحابه، والشّافعي وأصحابُه، والأوزاعي وأصحابُه، والحَسن بن صالح وأصحابه، وسُفيان الثّوري وأصحابُه، وأحمد بن حنبل وأصحابُه؟ فقالوا له يا أبا بكر لا تكون مسألةٌ أصحَّ من هذه! فقال: هؤلاء كلّهم، اتّفقُوا على تضليل أبـي حنيفة».[1]

[1]- الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، مج. 13، ص ص 383-384

مقدمة:

يجد قارئ كتاب **الأحكام السّلطانية والولايات الدّينيّة**، لأبي الحسن الماوردي الشّافعي (ت. 450 هـ) تكرارا مُطّرِدا لذكرِ أبي حنيفة النّعمان وآرائه في جميع أبواب الكتاب العشرين، بدءًا بالإمامة وانتهاءً بالحِسبة. وقد ناهز ذكرُه ثلاثًا ومائتيْ مرّة، بل إنّ اسمه قد يتردّدُ بصدد المسألة الواحدة أكثرَ من ثلاث مرّات[2]، ويكاد ينفرد في جلّ هذه المواضع باجتهاد يخرجه عن تواطؤ المذاهب السنّيّة الأخرى، ويجعل آراءه تُكوِّنُ "مذهبا" وباقيَ المذاهب يشكل تصوّرًا سُنِّيا مُخالِفا. وكلّما مضينا في قراءة الكتاب تبيّن أنّ الماوردي يستحضر آراءَ أبي حنيفة باعتبارها مقالةَ مُخالف، بل مبتدعٍ في مسائل.

ولمّا استقرأنا كثيرا من هذه المقالات تبيّن أنّ خيطًا يشدّها جميعًا، وزادتنا الكتبُ التي رجعنا إليها مثل **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي (ت. 463 هـ)، و**مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلّين**، لأبي الحسن الأشعري (ت. 330 هـ)، وبعض ما صنّفه المحدَثون وعيًا لقيمة الخلاف القائم بين أبي حنيفة وسائر فقهاء السنّة، وهو خلافٌ يبلُغ في مسائل كثيرةٍ حُدودَ التّكفير... لقد اتّخذ الحديث عن أبي حنيفة وفقْهه طابَعًا جداليا حادًّا أثار مسألة انتمائه إلى أهل السنّة أصلاً، فطرحنا أسئلة منها: إلى أيّ مدى يشكّل الفكر السنّيُّ وحدة و"فرقة ناجية" لا يكفّر بعضُها بعضًا كما زعم البغدادي وغيرُه من متكلّمة السنّة؟[3] ومتى تشكّلت العقيدة السنّيّة، وحاولت أن تطمِس عمدا حدود الخلاف بين أئمّتها؟

ثمّ إنّ أبا حنيفة يحضر في الضمير الإسلامي الحديث، بصفته علما من أعلام حريّة الرّأي والتّسامح... ويكفي أن ننظر في بعض المصنّفات التي اهتمّت به لندرك ملامح هذه الصّورة، فكتاب عبد الحليم الجُندي **أبو حنيفة بطل الحريّة والتّسامح في الإسلام** كلّه إطراءٌ لـ"الإمام الأعظم"، كادَ يجعل منه رائدًا من روّاد الحداثة[4]، وكذلك فعل مُصطفى الشّكعة في كتابه **الإمام الأعظم أبو حنيفة النّعمان**، إذ عدّد "مناقبه" ورسم له صورة باهرةً[5]، ممّا حدانا إلى التّساؤل عن منبع هذه الصّورة؟ لا سيّما وقد تخلّص الفكر الإسلامي السُنّي في

---

[2]- أبو الحسن علي بن محمّد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدّينيّة**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه خالد عبد اللّطيف العلمي، ط 1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1410 هـ/ 1990 م). ومثال ما ذكرنا في ص 224، من فصل ‟زكاة الزّروع‟، من الباب الحادي عشر ‟ في ولاية الصّدقات‟.

[3]- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت. 429 هـ)، **المِلل والنحل**، تحقيق ألبير نصري نادر، ط 2 (بيروت: دار المشرق، [د. ت.]). وقد ذكر البغدادي مالكًا والشافعي وأبا حنيفة، وقال إنّهم: ‟يختلفون في فروعٍ، ليس فيها تضليل ولاَ تكفيرٌ‟، ص 157

[4]- يُكثر الجندي من عبارات الثّناء، كقوله في ص 155: ‟أمّا أبو حنيفة ففضَّ الحُجُبَ، واستطاع من ألف ومائتيْ عام أن يقول إنّي أرى‟، (مصر: دار المعارف، [د. ت.]).

[5]- يقول في ص 124: ‟وفي رجب سنةَ مائة وخمسين، طُويتْ صفحةُ العلم والفقه والورع والجود والجهاد، ومات أبو حنيفة، فقامت بغدادُ كلُّها تُشيِّع جنازةَ شاهنشاه العِلم‟، **الإمام الأعظم أبو حنيفة النّعمان**، ط 1 (بيروت: دار الكتاب اللّبناني، 1993).

العصر الحديث تخلّصًا نسبيّا من سلطة المذهب، إذ لا يجوز أن نُقارن بين هذه المصنّفات الحديثة، والمصنّفات المذهبيّة القديمة في مناقب أبي حنيفة.[6]

أمّا رأسُ الأسباب الدّافعة إلى البحث في منزلة آراء أبي حنيفة بين المذاهب السنّيّة الأخرى، فما لمسناه من اجتهاد سَمْحٍ يجعل أبا حنيفة، وهو أوّل فقهاء السنّة تعاقبا[7] أكثرَهم تيسيرًا في الدّين، وههنا تبدأُ المجازفة: فهل إنّ هذا البحث سيُساير ما ذكرنا من صورة مشرِقة رسمها الفكر الإسلامي الحديث - أو بعضه تدقيقا - لأبي حنيفة؟

لا شكّ في أنّ الفكر العربي الجديد، انبهر بالحداثة الغربيّة، وواجه العقل الغربيّ المهيمِن الّذي سعى إلى الاستنقاص من تراث الإسلام ورسالته[8]، فردّ بقراءات تمجيديّة للتّراث، حاولت إثبات تفوّقنا، إزاء تفوّق الآخر. وكثير من تلك القراءات تسهو عن منطق التّاريخ وعن الأطر المعرفيّة والحضاريّة التي يخضع لها الفكر، فما نفكّر فيه اليوم استنادًا إلى قيم الحداثة كالاختلاف وحريّة الرّأي مطلقًا، كان "مستحيل التّفكير" فيه في الفضاء الإيماني الإسلامي القديم[9]. فما السّبيل وقد تداخلت السّبل وحُفت بمزالق الأحكام وما تعنيه من سقوط في وِهاد القراءة المذهبيّة؟

ولا مِراء في أنَّ هذا البحث لا يكرّس انتصارًا لمذهب أبي حنيفة، فقد زالت أغلب الدّواعي التّاريخيّة للتّنافس بين المذاهب السنّيّة[10]، وتقلّص في عصرنا حضور الخطاب المذهبي الحجاجي، ولم يعد له أنصار أشاوسُ كما كان الأمر قديمًا. لذا تبقى بذرة التّسامح والحسّ الإنساني اللّذين استشعرناهما في مجموع آراء أبي حنيفة التي عرضها الماوردي أصلَيْ الحوافز على البحث فيما نحن بصدده. ولا يعني حديثنا عن حسّ إنساني لدى أبي حنيفة أن نثبت وجود فكر إنساني لديه في المعنى الّذي بدأ يتشكّل في الغرب منذ القرن الخامس عشر، بل في معنى الاهتمام بالإنسان ومشاغله، وتوقير ذاك الإنسان حرّا وعبدًا، ومسلما وذِمّيًا، في فضاء إيماني

---

[6]- وهي كثيرةٌ مثل كتاب **الطّبقات السنّيّة في تراجم الحنفيّة**، لتقيّ الدّين بن عبد القادر الدّاري المُتَوفَّى سنة (1005 هـ).

[7]- تُوفّي أبو حنيفة النّعمان سنة 150 هـ، ومالك بن أنس سنة 179 هـ، ومحمّد بن إدريس الشّافعي سنة 204 هـ، وأحمد بن حنبل سنة 241 هـ.

[8]- احتدم الصّراع بين الفكر الغربي والإسلام، في مراحل متعاقبة من تاريخنا الحديث، وشواهد ذلك في آثار فلسفة التّنوير كثيرة، فقد نشر فولتير (Voltaire) مسرحيّته: **التعصّب أو محمّد النبيّ** (*Le fanatisme ou Mahomet le prophète*) سنة 1742. وثار جدلٌ بين بعض علماء الإسلام وبعض الغربيين دفاعًا عن منزلة الإسلام، كتلك المناظرات الّتي دارت بين جمال الدّين الأفغاني وأرنست رينان (Ernest Renan) في أواخر القرن التّاسعَ عَشَرَ. وقد صنّف الشّيخ محمّد بيرم الخامس (ت. 1889 هـ.) رسالة وسمها بـ"تجريد السّنان في الردّ على الخطيب رينان"، وكتاب **حياة محمّد** لمحمد حسين هيكل الّذي نُشِر سنة 1935، ليس إلاّ ردودًا على "مطاعن المسيحيّة"...

[9]- يستعمل أركون في كتاباته هذه العبارة بالمعنى نفسه الوارد في السّياق.

[10]- من أسباب التّنافس قديمًا، الرّغبة في الاستبداد بخطط سلطانيّة جليلة مثل الإفتاء والقضاء، والولايات المختلفة، وحمل السّلطان على مذهب ما.

إسلامي و«بهذا المعنى يُمكن القول بأنّ الحسّ الإنسانيّ موجود في جميع المجتمعات البشريّة [...]، وإن يكن بدرجات متفاوتة».[11]

1. الماوردي عارضاً لآراء أبي حنيفة:

يكتسب كتاب **الأحكام السلطانيّة** منزلة جليلة في التراث العربي الإسلامي، إذ لم يترك الماوردي مسألة من مسائل الفقه والسّياسة والأحكام إلاّ قيّدها. ولا يمكن أن نتحدّث عن الكتاب بمعزل عن الظّرف السّياسي والتّاريخي الّذي كُتبَ فيه، ولا بمعزل عن مشاغل صاحبه وولاءاته السّياسيّة، فقد كان الماوردي (ت. 450 هـ)[12] مُقرّبًا من الخليفتين العباسيّين القادر (381-422 هـ)، والقائم (422-467 هـ). و«فُوِّض إليه القضاءُ ببلدان كثيرةٍ» حسَبَ ابن خَلّكان. ولمّا كتب **الأحكام** كان قاضيَ قضاة بغداد[13]. ويُشير السُّبكي إلى أنَّ الماوردي كان من خواصّ جلال الدّولة البُويهي. فالرّجل إذن، وثيق الصّلة بمُؤسّسة الخلافة والحكم، بل كان وجهًا من وجوهها، إذْ تولّى القضاء واستعمله القائم في سِفارات كثيرة. وكتاب **الأحكام** استِنادا إلى ما تقدّم يرتبط بسياسة الخليفتين اللّذيْن عاصرهما الماوردي أي القادر والقائم، وقد عُرف هذان الخليفتان بسياستهما المناصِرة للسُنّة في عصر قوِيت فيه شوكة الحكومة البُويهيّة ببغداد، وقد كان البويهيّون شيعة إماميّة سيطروا على مقاليد السّلطة الفعليّة ببغداد، ولم يكن خلفاء بني العبّاس على عهدهم كما قال البيروني - وهو معاصِر للماوردي- سوى "رؤساء للإسلام لا ملوك"، إذ كانت سلطتهم رمزيّةً تاريخيّةً أكثر من كونها حُكمًا فعليًّا. وكانت هناك خلافة شيعيّة إسماعيليّة بمصر، وقد وُجد أنصار للحركتين الإماميّة البويهيّة، والإسماعيليّة الفاطميّة بدار الخلافة نفسها، ممّا حدا بالقادر إلى تشجيع «الفقهاء في الردّ على الباطنيّة والتّشهير بهم»[14]. فقرّب هذا الخليفة رؤوسَ متكلِّمة السُنّة الذابين عنها مثل عبد القاهر البغدادي (ت. 429 هـ)، صاحب **الفَرق بين الفِرق وبيان الفِرقة النّاجية منهم**، والباقلاّني (ت. 403 هـ). وفي ظلّ هذا المدّ السُنّي حاول الفقهاء أن يعُوا تناقضاتهم "الصّغيرة" لمحاربة الخطر الشّيعي، ولا يُفهم حرص الماوردي على استعراض مقالات المذاهب السنّيّة بصدد أغلب المسائل إلاّ في الوسط الذي وصفنا.

---

[11]- محمّد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتّوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، ط 1 (بيروت: دار السّاقي، 1997)، ص 39
[12]- ترجمة الماوردي في:
- ابن خلّكان، **وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان**، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، مجلد 3، ص ص 282-284
- تاج الدّين السُّبكي، **طبقات الشّافعيّة الكبرى** (مصر: المطبعة الحسينيّة المصرية، [د. ت.])،ج 3، ص ص 303-313
[13]- سعيد بنسعيد، **الفقه والسّياسة: دراسة في التّفكير السّياسي عند الماوردي** ط 1 (بيروت: دار الحداثة، 1982)، ص 75
[14]- نفسه، ص 70

لكن يبدو أنّ حرصَ الماوردي على إظهار الوحدة السنّيّة لم يكن قناعة حقيقيّة، بل منطقًا اقتضته أحوال السِّياسة العبّاسيّة حينئذ، لا سيّما والرّجل: «من وجوه الشّافعيّة ومن كبارهم»[15]. وقد قام في عهد القادر تنافسٌ بين الحنفيّة والشّافعيّة لحمل الدّولة على مذهبها، وانخرط الماوردي في ذاك التّنافس بقوّة[16]. وكان هذا سببًا من أسباب معاداة الحنفيّة، وإظهار دلائل البدعة في مذهبهم[17]. ويبدو أنّ أشعريّة[18] الماوردي زادت نُفوره من آراء أبي حنيفة، إذ عدَّ الأشعري أبا حنيفة صاحب الفرقة التّاسعة من فرق المرجئة الاثنتي عشْرةَ[19]. وهكذا يبقى الماوردي مثل كثير من أصحاب كُتب الفرق "مُتخبِّطا" بشأن الموقف من أبي حنيفة وانتمائه إلى السُّنّة، وعدم انتمائه إليها معًا.[20]

2. في عقيدة أهل السنّة والجماعة:

لم ترسَخْ المنظومة السنّيّة والمذاهب الفقهيّة التي تمثّلها إلاّ بعد القرن الثّاني، إذ قال أبو طالب المكّي في **قوت القلوب**: «إنّ الكتبَ والمجموعاتِ محدَثة، والقولُ بمقالات النّاس، والفُتيا بمذهب الواحد من النّاس، واتّخاذ قوله، والحكايةُ له عن كلّ شيء، والتفقُّهُ على مذهبه، لم يكن النّاس قديمًا على ذلك في القرنين الأوّل والثّاني».[21] وقد أسهم علم الكلام بطابَعه العقلي الحِجاجي في صياغة مفهوم متماسك لأهل السنّة والجماعة. وفي تعريف ابن خلدون لعلم الكلام ما يؤيّد هذا: «هو علمٌ يتضمّن الحِجاجَ عن العقائد الإيمانيّةِ بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلفِ وأهلِ السُنّةِ»[22]. ويُعتبر أبو الحسن الأشعري المتوفَّي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة إمامَ متكلّمِي أهل السنة[23]، وقد نهض بتفصيل القول في الفِرق، وأفرد بعضُ الأشاعرة المتأخّرين أبوابا من كتبهم لتحديد العقيدة السنّيّة.

---

[15]- ابن خلّكان، **وفيّات**، مجلد 3، ص 282

[16]- سعيد بنسعيد، **الفقه والسِّياسة**، ص 78

[17]- يحاول الماوردي في مواضع إظهار تعارض قول أبي حنيفة مع القرآن (**الأحكام**، ص 221)، ومع السنّة (ص 103).

[18]- الأشعريّة: مذهب السُنّة الكلامي "المدافع عن عقائدها الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة" على حدّ عبارة ابن خلدون. ويُنسب المذهب إلى أبي الحسن الأشعري (ت. 324 هـ). وقد نشأ الأشعري أوّلَ أمره تلميذًا للجُبّائي المعتزلي، فتشبّع بمقالات الاعتزال، ثمّ خالفها وأثبت الصّفاتِ الأزليّة لله مثل الكلام والعلم، وخالفهم في قولهم بخلق القرآن إذ قرَّر أنَّه كلامُ الله والكلامُ صفة أزليّة، وعارضهم في مسألة رُؤية، الله بالأبصار في دار القرار، وأثبت أنّ ذلك حقيقة لكن لا نعلمها...

[19]- الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختِلاف المُصلين**، تحقيق محمّد عبد الحميد، ط 2 (مصر: مكتبة النّهضة المصريّة، 1969).

[20]- في خُصوص "التخبّط" في تصنيف أبي حنيفة، انظر مقال: يوسف جقعوني، "أوصاف الإمام أبي حنيفة في أدب الفرق ومسائل متشعّبة"، مجلّة **الكرمل** (حيفا)، العدد 8 (1987).

[21]- نقلاً عن أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط 10 (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج 2، ص 173

[22]- ابن خلدون، **المقدّمة** (بيروت: دار العودة، 1981)، ص 363

[23]- يطلق الأشعري في **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، الأسماء الآتية على أهل السُنّة: أهل الحديث والسُنّة، وأهل السنّة والاستقامة، وأهل السُنّة والجماعة، وأهل الحقّ.

ولعلّ عبد القاهر البغدادي كان أحرصَ أولئك المُتكلّمين على إظهار وَحدة السُنّة، لأنّه معاصِر للخليفة العبّاسي القادر، وأحَدُ خاصّته المُدافِعين عن سياسته[24]، وقد تقدّم بيانُنا لموالاة القادر للسُنّة. ولهذا أفرد البغدادي بابا في كتاب **الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة النّاجيّة منهم**، لبيَان "أوصاف الفرقة النّاجية وتحقيقِ النّجاة لها وبيان محاسنها".[25] ويبدو من كلامه في هذا البابِ أنّ أهل السُنّة يتميّزون دائما بمخالفتهم لأهل المِلل والنِّحل الباقية، وبردودهم على "أهل البدع" التّي لا تستند إلى كتاب وسُنّة، إذ يقول: «والصّنف الثاني منهم، أئمّة الفقه من فريقيْ الرّأي والحديثِ، من الذّين اعتقدوا في أصول الدّين مذاهبَ الصِّفاتية في الله وفي صفاته الأزليّة، وتبرؤُوا من القدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل. وأثبتوا الحشر من القبور، مع إثبات السّؤال في القبر، ومع إثبات الحوض، والصّراط والشفاعة، وغفران الذّنوب التّي دون الشّرك. وقالوا بدوام نعيم الجنّة على أهلها، ودوام عذاب النّار على الكفرة. وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. وأحسنوا الثناء على السّلف الصّالح من الأمّة. ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمّة الذّين تبرؤوا من أهل الأهواء الضالّةِ. ورأوا وجوب استنباط أحكام الشّريعة من القرآن والسنّة، ومن إجماع الصّحابة. ورأوا جواز المسح على الخُفّين، ووقوع الطّلاق الثّلاث. ورأوا تحريم المُتعة. ورأوا جواز طاعة السّلطان فيما ليس بِمعصية. ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي، والأوزاعي والثّوري، وأبي حنيفة وابن أبي ليلى، وأصحاب أبي ثور وأصحاب أحمد اِبن حنبل، وأهل الظّاهر».[26]

إنّ كلام البغدادي يؤكّد الطابَع "الخلافيّ" في تحديد العقيدة السنّيّة، لا سيّما وقد اكتملت مقالاتها بعد المعتزلة والمرجِئة. وإذا نظرنا في كلام البغدادي يُمكن أن نميّز بين خلاف سنّي-غير سُنّي، وخلاف سنّي-سنّي. لقد درج القدامى والمحدَثون سواءً على تقسيم فقهاء السنّة إلى أصحاب حديث وأصحاب رأي، وجعلوا الحجاز موطن أصحاب الحديث، والعراق موطن أصحاب الرّأي. وقد ربط بعضُ المحدَثين بين بداوة الحياة بالحجاز وبساطة عيش أهله، والرِّواية والحديث. وربطوا بين امتزاج الحضارات بالعراق، وظهور المُتكلّمين وأهل الرّأي. وغالبا ما يُذكر أبو حنيفة بصفته إمامَ أهل الرّأي والقياس، ويُذكر مالك والشّافعي وابن حنبل باعتبارهم أعلامًا لمدرسة الحديث. وهكذا يتجلّى التّقابل السنّي-السُنّي، بين أبي حنيفة مُنفردًا تقريبًا، وبين أغلب المذاهب السنّيّة مجتمعةً.

---

[24]- سعيد بنسعيد، **الفقه والسّياسة**، ص 57

[25]- صنّف البغدادي كِتابًا آخرَ، اهتمّ فيه بِمقالات أهل السُّنة والجماعة، هو كِتاب **المِلل والنِّحل**، تحقيق ألبير نصري نادر، ط 2 (بيروت: دار المشرق، [د. ت.]).

[26]- البغدادي، **الفَرق بين الفِرق وبيانُ الفرقة النّاجية منهم**، تحقيق لجنة إحياء التّراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1987)، ص ص 300-301

هكذا إذن، تتشكّل العقيدة السنّيّة داخل مقالات المخالفين من مِلل ونِحَلٍ، وتبرز من خلال ردودها على تلك المقالات. فما من عبارة أوردها البغدادي في تعريفه إلاّ وتُخفي ردًّا على فِرق أخرى مُخالفة، فقوله إنّ السنّة ترى دوام نعيم الجنّة وعذاب النّار، يخالفُ مقالة الجهميّة، إذْ تَرى أنّ الجنّة والنّار تبيدان. وفي قوله إنّ السنّة تثبت إمامة الشّيخين وعثمان وعليّ، ردٌّ على الشّيعة التي ترى أنّ النبيّ نصَّ على خلافة عليّ، وعلى الخوارج الذّين يكفرون عليّا وعثمانَ وعائشة وأصحابَ الجمل. وحين يتحدّث البغدادي عن المصادر التي تُستنبط منها الشّريعة لدى السنّة، وقد عددّها: الكتاب والسنّة وإجماع الصّحابة، فإنّه يردّ على فِرق مناوِئة كالخوارج والشّيعة والمعتزلة، فالخوارج لا تقبل شيئًا من الآثار المرويّة عن الصّحابة لـ«قولهم بتكفير رواة الحديث كلّهم»[27]، أمّا المعتزلة فقد أبطل بعض أعلامها كالنَّظَام الحُجّة من إجماع الصّحابة، وأجاز اجتماعهم على الخطأ...

هذه بعض ملامحِ العقيدة السنّيّة كما رسمها معاصرٌ للماوردي، متحمِّس لنصرتها، ومدافع عن وحدتها، لذا حشر فيها فقهاء السنّة جميعًا، وهوّن ما استطاع من خلافاتهم محكومًا بمنطق عصرِه، وولائه للقادر حامِي السنّة. وقد بلغ البغدادي في صناعة الوحدة السنّيّة مبلغًا جعله لا يرى في خلاف فُقهاء السنّة حول الحلال والحرام خلافًا يُوجِبُ تضليلاً، إذ يقول: «وما خصّ الله تعالى به أهل السنّة أنّه عصمهم عن تكفيرِ بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه، لأنّهم لم يختلفوا في أصول التّوحيد، ولا الوعد والوعيد، وإنّما اختلفوا في شيء من أحكام الحلال والحرام، والخلافُ فيها لا يُوجب تكفيرًا ولا تضليلاً»[28]. والاختلاف في الحلال والحرام ليس أمرا هيّنا، فقد تُحدّد هذه الثنائيّةُ ثنائيّةً أوسعَ منها وهي الكفر والإيمان!

3. أبو حنيفة الفقيه:

أبو حنيفة النُّعمان بن ثابت بن زُوطَى، وُلد بالكوفة، سنة ثمانين من الهجرة (80 هـ/ 699 م)، وقد ذكر الخطيب البغدادي أنّ زُوطى جدّ أبي حنيفة، من أهل كابُل، و«كان زوطى مملوكًا لبني تيم الله بن ثعلبة، فَأُعْتِقَ، فولاؤُه لبني تيم الله بن ثعلبة ثمّ قُفل»[29]، ويذكر أنّ أبا حنيفة كان بزّازًا بالكوفة، وقد توفّي ببغداد سنة خمسين ومائة في أغلب الرّوايات، فيكون بذلك أوّل فقهاء السنّة، إذ توفّي مالك سنة 179 هـ، والشّافعي سنة 204 هـ، وتوفّي أحمد بن حنبل سنة 241 هـ. ويُروى أنّ أبا حنيفة رأى أنس بن مالك الصّحابي[30]. وتستوقفنا في تراجم

---

[27]- البغدادي، **الملل والنّحل**، مرجع سابق، ص 155

[28]- نفسه، ص 157

[29]- الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، مج. 13، ص 323. انظر كذلك:
- ابن خلّكان، **وفيّات الأعيان**، مرجع سابق، مجلد 5
- *Encyclopédie de l'Islam* (N. E.), Tome I, pp. 126-128

[30]- من رأى صحابيّا أو لقيهُ فهو تابعيٌّ، روى عنه أو لم يروِ عنهُ، وهذا قياسٌ على تعريف الصّحابي: «من صحِب النبيَّ صلّى الله عليه وسلّم أو رآه من المسلّمين، فهو من أصحابه»، البخاري (ت. 256 هـ): **الصّحيح**، باب: "فضائل أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلّم" (مصر: دار ومطابع الشعب، [د. ت.])، ج 5، ص 2

أبـي حنيفـة مواقـف جريئـة، تؤكّـد استقلال رأيـه وأصـالـة اجتهـاده، حتّـى قـال عنـه ابـن حنبـل: «كأنّـه هـو يبتـدئ الإسلام».

أ. رفضه ولاية القضاء:

رفض أبو حنيفة ولاية القضاء في ظلّ الدّولتين الأمويّة والعبّاسيّة، وقد ذكر ابن خلّكان أنّ «يزيد بن عمر بن هُبيرة الفَزاري أمير العراقين، أراده على أن يليَ القضاء بالكوفة أيّام مروان بن محمّد، آخرِ ملوك بنـي أميّة فأبى عليه فضربه مائة سوطٍ وعشرة أسواط، كلّ يوم عشرة أسواط، وهـو علـى الامتنـاع، فلمّـا رأى ذلك خلّـى سبيله».[31]

وبعد قيـام دولـة بنـي العبّـاس، قيل إنّ أبـا جعفر المنصـور (ت. 158 هـ)، أشـخص أبـا حنيفـة إلـى بغداد: «فأراده على أن يولّيَه القضاء فأبى»[32]، فحبسه حتّى مات، وقِيل سقاه في سجنه فمات... وتشير بعض المصـادرِ القديمة إلى أنّ غضب المنصور من أبي حنيفة كان بسبب مناصرته لخروج محمّد بن عبد الله بن الحسن وأخيه إبراهيم سنة 145 من الهجرة، وهي ثورة علويّة على السّلطة العبّاسيّة.

إنّ أبا حنيفة إذ رفض القضاء، كان يرفضُ الانصياع لمشيئة السّلطان وماله، ويأبى أن يحكم بغير ما يرى. وتؤيّدُ أخبار كثيرة أوردها الخطيب البغدادي هذا، فقد ذكر في فصل "مناقب أبي حنيفة"، خبرًا مسندًا إلـى سـهل بن مزاحم يقول فيه: «بُذلت الدّنيا لأبي حنيفة فلم يرِدْها، وضُرب عليها بالسّياط فلم يقبلها». وفي خبر آخر عزاه إلى الفُضيل بن عياض يقول: «كان أبو حنيفة رجلاً فقيهًا، معروفا بالفقه، هاربًا من مال السّلطان».[33]

ب. دعم أبي حنيفة لحركات الاحتجاج العلويّة:

قال الطّبري: «واستتبّ لزيد بن عليّ خروجه، فواعد أصحابه ليلةَ الأَربعاء، أوّلَ ليلة من صفر سنة اثنتين وعشرين ومائة»[34]، وقد خرج زيد على هشام بن عبد الملك بالكوفة، فأيّـدَ أبو حنيفة زيدًا ورأى فيه إمـامَ حقٍّ، وبعث إليه بعشَرة آلافِ درهمٍ. وقد ظلّ أبو حنيفة مواليا لآل البيت علـى عهد بنـي العبّاس، إذ أيّد خروج محمّد بن عبدِ الله بن الحسن بن الحسن بالمدينة، وأَخيه إبراهيم بالكوفةِ، سنة خمسٍ وأربعين ومائـة. وكـان أبـو حنيفـة

---

[31]- **وفيّات الأعيان**، م 5، ص 47

[32]- البغدادي، **تاريخ بغداد**، م 13، "ذكر قدوم أبي حنيفة بغداد وموته بها".

[33]- **تاريخ بغداد**، م 13، ص 340

[34]- **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت])، ج 7، ص 187

«يجهَرُ بالكلام أيّام إبراهيم جَهارًا شديدًا [...] فلم يلبثْ أن جاء كتابُ المنصور إلى عيسى بن موسى أن احمل أبا حنيفة [...] فحمله إلى بغداد، فعاش خمسةَ عشرَ يومًا، ثمّ سقاه فمات».[35]

إنّ تأييدَ أبي حنيفة للعلويين على الأمويين والعبّاسيين يُثير قضايا عديدة: فكيف يؤيّد فقيهٌ "سُنّي" بل عَلَم من أعلام أهل السنّة والجماعة الحركاتِ العلويّة، ويموت من أجل ذلك؟ لا جِدال في أنّ تشكّل العقيدة السنّيّة تمّ بعد أبي حنيفة، فما كانت الحدود بين الفرق نهائيّةً في القرن الثّاني. ولا تُفهم مواقف أبي حنيفة إلاّ في سياقها الحضاري-السّياسي، فقد كانت الكوفة بل العراق بأسره "منفصما نفسيّا" عن السّلطة[36]، وكان حُكّام بني أُميّة يعتبرون هذه المدينة "مدَرَةً خبيثةً"، كما اعتبرها العبّاسيون "مكمَنَ الثّعالب" لتشيّع أهلها لآل البيت.[37]

ج. تكفير أبي حنيفة وذمّ رأيه:

إنّ ما أصاب أبا حنيفة من طُعون في دينه، لم يُصب غيرَه من فقهاء السنّة الباقين، وإنّ ذلك لأمر يبعث على الحيرة والسّؤال، لا سيّما وهو صاحب مذهب من المذاهب الكبرى، اتّبعه منذ القديم مسلمو العراق والهند والصّين وسائر بلاد ما وراء النّهر[38]، وهو أوّل من فتح باب الفقه في الإسلام.

أورد الخطيب البغدادي في ترجمته المطوّلة لأبي حنيفة أخبارًا كثيرة تتّهمه بالكفر والإرجاء، والقول بخلق القرآن وفساد الرّأي، إذ يذكر أنّ الوالي العبّاسي عيسى بن موسى استتاب أبا حنيفة لقوله بخلق القرآن[39]، واستتابه الفقيه سفيان الثّوري لذلك أيضا... أمّا الإرجاءُ[40] فقد التصق باسم أبي حنيفة، وكان دليلاً على كفره حسبَ مخالفيه، وقد قال الأشعري في إرجاء أبي حنيفة: «والفرقة التّاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه، يزعمون أنَّ الإيمان المعرفة بالله، والإقرارُ بالله، والمعرفة بالرّسول، والإقرارُ بما جاء من عند الله في الجملة دون التّفسير».[41]

وإرجاء أبي حنيفة أهمّ الأسباب الّتي وسّعت الخلاف بينه وبين المذاهب السنّيّة الأُخرى، إذْ أرجأ أبو حنيفة منزلة العمل في تحديد الإيمان وأخّرها، وهكذا وسّع من دائرته، ليُصبِحَ قلبيًّا أساسًا مثلما يذكر في **الفقه**

35- **تاريخ بغداد**، م 13، ص 330

36- عِبارة هشام جعيط في كِتابه: **الكوفة، نشأة المدينة الإسلاميّة**، ط 2 (بيروت: دار الطّليعة، 1993)، ص 277

37- أُنظر تفاصيل ثورة زيد بن علي، ومحمّد بن عبد الله بن الحسن في: **تاريخ الرّسل والمُلوك**، للطّبري، ج 7، سنة 122 وسنة 145

38- ابن خلدون، **المقدّمة**، مرجع سابق، ص 355

39- **تاريخ بغداد**، م 13، ص 379

40- الإرجاء: أساسُ الإرجاء هو تحديد معنى الإيمان: أهوَ التّصديق بالقلب أم الإقرار باللّسان، أم الأعمال من صوم وصلاة؟ أم كلّها معا؟ فقد رأى كثيرٌ من المرجئة أنّ الإيمان هو التّصديق بالقلب ولا دخل للأعمال، وزاد بعضهم الإقرار باللّسان.

41- **مقالات الإسلاميين واختِلاف المُصلين**، ج 1، ص ص 219-221

الأكبر: «ولا نكفّر أحدًا بذنب، ولا ننفي أحدًا عن الإيمان».[42] وممّا عِيب على أبي حنيفة كذلك القولُ بالرأي وتعويله على القياس أكثرَ من الرّواية. فما رأى فيه القدامى عيبًا وابتداعاً، يجد فيه المحدَثُ معالم إبداع، وتفكير حرٍّ في مسائل العقيدة، دون تضليل للمخالفين، وكم كان القدامى في حاجة لهذا، وكم يفيدُ الفكر الإسلامي المعاصر من استدعاء هذه الرّوح المجتهِدة.

4. خلاف أبي حنيفة مع المذاهب السنّيّة الأخرى ودلالتُه:

ذكرنا في المقدّمة أنّ أبا حنيفة يحضر في كتاب الأحكام السّلطانيّة للماوردي بصفته مخالفًا في الرّأي لمالك والشّافِعي خاصّة[43]، وكثيراً ما يستبدّ أبو حنيفة برأي أو اجتهاد يخالف فيه سائر المذاهب، ممّا أضفى على آرائه طابَعا خلافيًّا مثيراً، وجعل الماوردي يُظهره في صورة "مبتدع" لا تجري آراؤه على أصول الفقه المعروفة، فما هي أنواع الخلاف، وعن أيّة دَلالات تُفصح؟

أ. خلافات أصولية:

نقصد أصول الفقه الأربعة كما حدّدها أهل السّنة، وهي الاعتمادُ على القرآن والسنّة، وإجماع الصّحابة والقياس في استنباط أحكام المكلَّفين. وقد رأى الماوردي في مواضع كثيرة من كتابه أنّ أبا حنيفة يفارق الكتاب والسُنّة ورأيَ جمهور الفقهاء، ولا مِراء في أنّ السَّبب القائم وراء ما رآه الماوردي "ابتداعا" في اجتهاد أبي حنيفة هو اعتماده على الرّأي. وقد عُرِفَ أبو حنيفة ومدرسة الفقه العراقيّة بهذا مثلما يدلّ على ذلك قول الماوردي: «وذهب أبو حنيفة وفقهاءُ العراق، إلى أنّ كسرَها [النقود] غير مكروه».[44]

إنّ أبا حنيفة إذ يعتمد على الرّأي يُرسّخُ مقالاته الفقهيّة في التّاريخ، لأنّ النّصوص مُكتملة، والأحوال متغيِّرة، والرّأي صورة من مُسايرة التبدّل لا مناصَ منه. ثم إنّ النّصوص مهما كانت حاويةً لمسائل مختلفة فإنّها تضَنُّ بإجابات عن مسائل حادثة، ولا يستدعي هذا تفصيلاً، فالقياس يُعبّر عن حاجة الفقيه إلى الاجتهاد في المسألة استِنادا إلى نص قريب منها، وهناك أصولٌ أخرى لدى الفقهاء تُؤيّد هذه الحاجة مثل القول بالمصالح

---

[42]- أحمد أمين، **ضُحى الإسلام**، ج 3، ص 321

[43]- أكثر المذاهب حضورا في كتاب الماوردي: الشّافعيّة والمالكيّة والحنفيّة، أمّا ابن حنبل فلم يرد ذكره إلاّ قليلاً. وقد يستعرض الماوردي بصدد المسألة آراء الأوزاعي وسُليمان بن ربيعة، وفقهاء آخرين أقلّ شهرة.

[44]- **الأحكام السّلطانية**، ص 276

المرسَلة[45]. وفي اعتماد أبي حنيفة على الرّأي والقياس تأكيدٌ لسُلطة العقل، وسُلطة الإنسان الذّي يُحاور النّصوص، غيرَ متّبع لأقوال السّلف، الذّين لم يتّبعوا أحدا من قبلُ...

إنّ الاختلاف في التعامل مع أصول الفقه قد يؤدّي إلى خلافات مهمّة في الحكم، فأبو حنيفة لا يحكُم بقتل المرأة المرتدّة، ويرى الماوردي الشّافعي وُجوب قتلها: «ومن أقام على ردّته ولم يتُبْ وجب قتله، رجلاً كان أو امرأةً، وقال أبو حنيفة، لا أقتل المرأة بالرِدّة، وقد قتل رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- بالردّة امرأة...»[46]. وليس هذا بالخلاف الهيّن، وهو ينقضُ زعم عبد القاهر البغدادي وغيره من متكلّمة السُنّة أنّ الفقهاء الأربعة اتّفقوا على أصول أحكام الشّريعة؛ فالاتّفاق ليس حقيقيًّا، بل فرضه منطِق وقتٍ عاشه أولئك الذّين "صنعوا" الوحدة السنّيّة، وصاغوها في مدوّناتهم.

ب. خلافات فقهيّة عامّة:

بُثّت في كتاب الأحكام السّلطانيّة للماوردي آراءٌ كثيرة لأبي حنيفة، تُفصح عن نزوع إلى التّيسير في أحكام الشّريعة ولعلّ مردّ هذا الحُكم الخطر، إلى التّقابل الجليّ في أحيان كثيرة بين آراء أبي حنيفة وآراء غيره من فقهاء السُنّة، وإنّ بسْطَ تلك المواقف المتباينة كفيل بإيضاح ما نقصد من يُسْرٍ:

المسألة	موضع ذكرها في الكتاب	رأي أبي حنيفة فيها	آراء باقي فقهاء السُنّة
قضاء المُرتدّ ما ترك من صلاة بعد التّوبة	الباب الخامس: "في الولاية على حروب المصالح"، الفصل الأوّل: "في قتال أهل الردّة"، ص 114	لا قضاء عليه حسب أبي حنيفة كمن أسلم عن كفرٍ.	مالك: عليه قضاء ما ترك من صلاة وصيام في زمان الردّة.
وجوب الجمعة على من كان خارج المِصْرِ	الباب التّاسع: "في الولاية على إمامة الصّلوات"، فصل: "الإمامة في صلاة الجمعة"، ص 184	أسقطها أبو حنيفة على من كان خارج المصر.	الشّافعي: أوجبها عليهم إذا سمعُوا نداءَها.
إذا فات الحاجَّ الوقوفُ بعرفة.	الباب العاشر: "في الولاية على الحجّ"، ص 196	يتحلّل بعمل عمرة.	الماوردي الشّافعي، لا يتحلّل بعد الفوات إلاّ بإحلال الحجّ.
الإعسار بالخراج47	الباب الثّالث عشر: "في وضع الجزية والخراج"، فصل: "الخراج"، ص 270	يسقط الخراج في حال الإعسار.	يُنْظَرُ مَن يعسر بخارجه إلى إيساره، وهو رأيُ الماوردي الشّافعي.

[45]- المصالح المرسَلة أو الاستصلاح: ترى المالكيّة أنّ الشّارع في تشريعه يرمي إلى حفظ أمور خمسة، هي الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمالُ، فإذا عرضت مسألة من المسائل لم يرد فيها نصّ، نُظر في ما يترتّب على الأمر من المصالح والمضارّ.

[46]- **الأحكام السّلطانية**، ص 113

[47]- الخراجُ: ما يُوضع على رقاب الأرض من حقوق تُؤدّى عنها، والأرض المختصّة بوضع الخراج هي التّي صُولح عليها المشركون.

حكم تارك الصّلاة	البابُ التّاسع عشر: "في أحكام الجرائم"، فصل: "الحدود"، ص 365	يُضرب في وقت كلّ صلاة ولا يُقتل.	- الشّافعي: لا يكفر بتركها، ويُقتل حدًّا. - ابن حنبل: يُقتل بالردّة.
حكم من سَرَق ثالثة	البابُ التّاسع عشر: "في أحكام الجرائم"، الفصل الثّانـــي: "في قطع السّرقة"، ص 372	لا يُقطع بها.	الشّافعي: تُقطعُ في الثّالثة يدُه اليُسرى.
المال الذّي تُقطع فيه اليدُ	الباب التّاسع عشرَ: في "أحكام الجرائم"، فصل "قطع السّرقة"، ص 373	لا يُقطع في الطّعام والرُّطَبِ وفيما كان أصله مباحًا، كالصّيد والحطب والحشيش...	الشّافعي: يُقطع في كلّ ما حرُم على سارقه.

هذه طائفة من آراء أبي حنيفة تدلّ بذاتها على نزوع إلى اليسر مبكّر في بيئة الكوفة العربيّة الإسلاميّة، إنّها سعي إلى أنسنة الدّين بجعله منفتحا على البشر محتملا ضعفهم. وإذا قارنّا مواقف أبي حنيفة التي أثبتناها بمواقِفِ غيره من فقهاء السُنّة اللاّحقين، بدت تلك المواقف أكثرَ تسامحًا، وهذا يُرسِّخُ إحدى النّتائج الكبرى التّي يتمخّض عنها هذا البحث، وهي: التحوّل التّاريخيّ من اليُسر إلى الشِدّة في تاريخ الفقه.

ج. خلافات فقهيّة خاصّة (قضايا الأموال):

تنتظم مواقف أبي حنيفة من توزيع الأموال طبقَ رؤية رافضة لاحتكارها من قبل فئة قليلة، وتنقسم أموال المسلمين العامّة قديمًا ثلاثة أقسام: غنيمة وفيء وصدقة.[48] وقد رأى أوّل فقهاء "السنّة"، أنّ تُبذل لأوسع فئة من جمهور المسلمين كما يوضّح الجدول الآتي:

رأي أبي حنيفة	آراء باقي فقهاء السُنّة	موضع المسألة في الكتاب
ميراث من لا وارث له مصروف في الفقراء خاصّة.	الشّافعي مصرفه في وجوه المصالح أعمّ.	الباب السّابع عشر: "في أحكام الإقطاع"، فصل: "إقطاع العامر"، ص 330
أسقط أبو حنيفة اعتبار الحريّة وجوّز إفراد العبد بالعطاء في ديوان المقاتلة.	الشّافعي: أخذ برأي عمر بن الخطّاب الّذي يعتبر الحرّيّة في العطاء.	الباب الثّامن عشر: "في وضع الدّيوان وذكر أحكامه"، فصل: "ما يختصّ بالجيش من إثبات وعطاء"، ص 342
جوّز أبو حنيفة زيادة المعطَى في ديوان الجيش إذا اتّسع المالُ.	الشّافعي: منعَ من الزيادة على الكفاية، وإن اتّسع المال.	الباب الثّامن عشر، فصل: "تقدير العطاء"، ص 344
أوجب أبو حنيفة الزّكاة في الفضّة والذّهب، إذا اتّخذ منهما حليا.	مالك والشّافعي: أسقطا هذه الزّكاة.	الباب الحادي عشر: "في ولاية الصّدقات"، فصل: "زكاة الفضّة والذّهب"، ص 216

[48]- الغنيمة والفيء أموال تصل من المشركين أو يكونون سببًا فيها، ويختلف المالان في كون مال الغنيمة يُؤخذ قهرًا، ومال الفيء يُؤخذ عفوًا. وعلى هذا يكون الخَراج والجِزية مَالَيْ فيء، أمّا الصّدقة فهي الزّكاة: "ولا يجب على المسلم في ماله حقٌّ سواها"، انظر الأبواب 11-12-13 من كتاب الماوردي: **الأحكام السّلطانيّة**.

جوّز أبو حنيفة دفع زكاة الفطر إلى الذمّي.	الماوردي الشّافعي: لا يجوز دفع الزّكاة إلى كافرٍ.	الباب الحادي عشر: "في ولاية الصّدقات"، ص 223
جوّز أبو حنيفة صرف مال الفيء في أهل الصّدقات.	يُصرف كلّ واحد من المالين في أهله، وهو قول الماوردي.	الباب الثّاني عشر: "في قَسْم الفيء والغنيمة"، فصل: "مال الفيء"، ص 228
يدعو أبو حنيفة إلى إخراج مقدار كبير في زكاة الإبل: «فإذا زاد على مائة وعشرين فقد اختلف الفقهاء في حكم ذلك، فقال أبو حنيفة يستأنف بها الفرض المبتدأ».[49]	مالك: لا اعتبار بالزّيادة حتّى تبلغ مائة وثلاثين فيكون بها حِقة وابنتا لبون، وقال الشّافعي: إذا زادت على مائة وعشرين واحدة، كان في كلّ أربعين بنت لبون وفي كلّ خمسين حِقة.[50]	الباب الحادي عشر: "في ولاية الصّدقات"، فصل: "زكاة الإبل"، ص 205
أوجب الزّكاة في ثمار النّخل والشّجر جميعًا.	الشّافعي: لم يُوجبها في غير ثمار النّخل والكرم.	الباب الحادي عشر: "في ولاية الصّدقات"، فصل: "زكاة ثمار النّخل والشّجر"، ص 210
أوجب أبو حنيفة الزّكاة في جميع الزّروع.	الشّافعي: لا تجب إلاّ فيما زرعه الآدميون قُوتًا مُدّخرًا = لا تجب في البقول والخضر.	الباب الحادي عشر، فصل: "زكاة الزّرْع"، ص 213

إنّ النّاظر في آراء أبي حنيفة المتعلِّقة بمال المسلمين يُدرك موقفا ثابتا، وهو ضرورة تمتّع أوسع فئات المجتمع بتلك الأموال، ويُمكن فهم هذا المنزع في ضوء مواقف أبي حنيفة السّياسيّة من دولة بني أميّة، إذْ دعم ثورة زيد بن علي على هشام بن عبد الملك. وإنّ تكدّس الثروة بأيدي بني أميّة ومن والاهم منذ عهد عثمان، جعل كثيراً من مناوئيهم لا سيّما الشّيعة يحملون على ذاك الثراء، ويرون فيه انتهابًا لأموال المسلمين، وكثيرا ما تركّز المصادر المتشيِّعة على إحصاء أموال الأمويّين تشهيراً وتشنيعا.[51]

د. خلافات سياسيّة (منزلة الآخر في فقه أبي حنيفة):

إنّ انعدام التّسامح في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، في طور ما من أطوار تاريخها، أو في مصر من أمصارها، لا يعود إلى صمت النّصوص الدينيّة أو إلى نقص في الفكر الإسلامي، بل إلى أسباب تاريخيّة واجتماعيّة وأنثروبولوجيّة متعلّقة بتلك المجتمعات[52]، إذ تُكوِّن مجموع آراء أبي حنيفة في أهل الذمّة انطباعًا بأنّ هذا الفقيه المتقدّم يوقّر الملل المخالفة لملّة الإسلام، وإنّ بسط منتخب من تلك الآراء يُجلّي مقاصد البحث.

[49]- يُستأنف بها الفرض المبتدأ، يعني إخراج المقادير التّالية: من 5 إلى 9= شاة جَذَعَةٌ من الضّأن/ من 10 إلى 14: شاتان، وهكذا، انظر فصل "زكاة الإبل"، من الباب الحادي عشر، **الأحكام السّلطانيّة**.

[50]- ابنةُ اللّبون: ما استكملت سنتين من الإبل، والحِقة ما استكملت ثلاث سنين، واستحقّت الرّكوبَ وطُروقَ الفحل.

[51]- أورد المسعودي (ت. 345 هـ)، في **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**، كثيرا من أخبار غِنَى الأمويّين الأوائل.

[52]- محمّد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة هاشم صالح وتعليقه، ط 1 (بيروت: دار السّاقي، 1993)، ص 115



يرى أبو حنيفة أنّ الصّلح بين المسلمين وبين من تغلّبوا عليهم من غير المسلمين، لا ينتقض بمنع الجزية لأنّ أمانهم: «حقّ عليهم فلا ينتقضُ العهد بمنعهم منهم كالدّيون»[53]، في حين يرى الماوردي جهادهم كغيرهم من أهل الحرب إذا منعوا المال. وأمان غير المسلم سِمة من سمات التمدّن الإسلامي، وقد كان ذلك علامة التعايش الخصبِ في المجتمعات القديمة، ناهيك أنّ أزهر العواصم العربيّة الإسلاميّة في تاريخنا هي في الآن نفسه مستودع اختلاف عرقيّ ودينيّ وثقافيّ، بل إنّ التعدّديّة العرقيّة والثّقافيّة والدّينيّة التي كانت سائدة في بغداد وقرطبة قديمًا، أصبحت اليومَ مستحيلة في مدن عربيّة إسلاميّة كثيرة[54]. لذا، فإنّ الفكر الإسلامي المعاصر الذّي يعيش الحداثة أو يعيش بالأحرى في زمن الحداثة مطالب باستدعاء روح التّسامح وتجديدها.

ومن أَمارات الرّفق بغير المسلمين في فقه أبي حنيفة، قوله بجواز أخذ الجزية «من عبدة الأوثان إذا كانوا عجمًا»، على خِلاف الماوردي الشّافعي الذّي قال: «ولا تُؤخَذُ من مُرتدٍّ ولا دهريّ ولا عابد وثن»[55]. لقد وُضِعت الجزية على رؤوس الذمّة أمانًا لهم، وإلحاق عبدة الأوثان بالذمّة رفعٌ لمنزلتهم، وإقرارٌ ضمنيّ بحقّهم في الاعتقاد خلاف معتقد المسلمين، بل هو حماية لِوُجُودهم أصلاً، ويؤكّد هذا ما أورده الماوردي: إذا كان النّساء من قوم ليس لهم كتابٌ كالدَّهرية وعبدة الأوثان، وامتنعن من الإسلام، فعند الشّافعي يُقتلن وعند أبي حنيفة يُسترقِقن[56]. وخالف أبو حنيفة، الماوردي في إباحة الدّخول إلى الحرمَ للذمّة والمُعاهدين، إذا لم يستوطنوه. وجوّز لهم أن يستوطنوا الحجاز، ومنعه صاحب **الأحكام السّلطانيّة**[57]. وكذلك أباح أبو حنيفة تقليد الكافر القضاء بين أهل دينه ومنع من ذلك الماوردي. وفي حدِّ الزّنا، يُخالف أبو حنيفة الماوردي، إذ يرى «أنّ الإسلام شرط في الإحصان، فإذا زنا الكافر جُلِدَ ولم يرجمْ، وقد رَجَمَ، رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يهوديّين زَنَيَا».[58]

إنّ ما يُميّز هذه الآراء هو استنادُها جميعًا إلى الموقف نفسه، فأهل الذّمّة في نظر أبي حنيفة يتبوَّؤون منزلة إنسانيَّةً مرموقة وحتّى عبدة الأوثان وغيرهم يحظوْن في نظره بمرتبة أسنى من تلك التّي يضعهم فيها غيره من فقهاء السُنّة، ولا ننكر أنّ هذه المواقف التي صَدَعَ بها اجتهاد فقيه مبتدئ في بيئة مدنيّة ناشئة، استمالت ضمائِرنا ونحن نبحثُ عن منابع التّسامُح والحسّ الإنساني في الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

---

[53]- **الأحكام السّلطانيّة**، ص 106

[54]- أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مرجع سابق، "مسألة الفلسفة الإنسانيّة في الوسط الإسلامي" (مقدّمة الطّبعة العربيّة).

[55]- **الأحكام**، ص 204

[56]- نفسه، ص 238

[57]- نفسه، ص ص 290-291

[58]- نفسه، ص 368

هـ. الخِلافُ في أحكام النِّساء:

تشِفّ آراء أبي حنيفة في مسائل الفقه عن نزعة إنسانيّة لم نعهدها في مقالات غيره من أئمّة السُنّة، بل رأينا معارضة لها في أحيان كثيرة، فأخذنا نقتفي دلائل تلك النزعة، فما ضنّت علينا مُدوّنة الماوردي بذلك، إنّها دلائل نزعة إنسانيّة مُبكّرة تُحاورُ إنسانيّتنا الحديثة، بل إنّ ضمائرنا تهشُّ لها وتجد فيها أساسا صُلبا للتّسامُح الحديث. لقد استغلّ العقل المهيمِن مسلّماتِ التّنوير «من أجل إدانة الإسلام وحده»[59]، في حين أنّنا نلحظ غَناءً في الفكر الإسلامي ما يزال في حاجة إلى سبر.

ومن مظاهر ما ذكرنا من إدانة، ما أثاره وضعُ المرأة في الإسلام[60] من جدال بين علمانيّين وسلفيّين ومُستشرقين، وقول بعضهم إنّ الإسلام لا يُبوِّئُها منزلة إنسانيّة مرموقة، وقد عثرنا في آراء أبي حنيفة على مواقف توقّر المرأة وتحترم عقلها، إذ جوّز لِلأَيِّمِ (العزب) التفرّد بعَقد النّكاح، وجعل الماوردي ذلك من حقوق القُضاة[61]، وفي الموضع نفسه من الكتاب يُقرّ أبو حنيفة بجواز «أنّ تقضيَ المرأة فيما تَصِحُّ فيه شهادتُها». وفي تنزيل المرأة منزلة النّاظر في قضايا المسلمينَ تجاوزٌ لفكرة قصورها، وإنّنا نرى في مثل هذه المواقف تشكُّلاً لبذرةٍ إنسانيّة، لنا أن نتساءل عن سبب اختفائها، فقد رفضَ أبو حنيفة أن تُقتل المرأة بالردّة، وعارضهُ الماوردي في ذلك موردًا حديثًا للرّسول يُفيد قتله امرأةً بالردّة، فكيف نفسّر هذه الخلافات العديدة لكثير من فقهاء السُنّة؟

5. هل يجوزُ الحديث عن حسٍّ إنسانيّ في الفكر العربي الإسلامي المبكِّر من خلال آراء أبي حنيفة النّعمان؟

هل عرَفَ الفكرُ العربيّ الإسلامي منزعًا إنسانيّا مبكّرًا، لم يُكتبْ له النّماءُ لأسباب حضاريّة شتّى؟ يُجيز الغربيّون الحديث عن إنسانيّة مسيحيّة[62]، ويتهيّبُ بعضُهم الحديثَ عن إنسانيّة عربيّة إسلاميّة. أمّا عندما يبحثون في أصول الإنسانيّة، فإنّهم يردّونها دائمًا إلى أصول لاتينيّة-إغريقيّة (Greco-Latin)، حتّى أنّ الأكاديميّة الفرنسيّة تُحدّد مفهوم الإنسانيّة تحديدا تاريخيّا بمعنى ثقافة مَنْ وِرثوا النّهضة الغربيّة في القرن السّادس عشر (XVI)، وتأثّروا بالإرث الإغريقي-اللاّتيني[63]. ويذهب مستعربون آخرون في مسألة الإنسانيّة العربيّة الإسلاميّة إلى القول إنّها نشأت لمّا اتّصل العربُ بغيرهم من شعوب الشّرق الأوسط، وحوض المتوسّط زمنَ

59- أركون، **أيْنَ هو الفكر الإسلامي المُعاصر؟** ص 113

60- ينتقد أركون الاستعمال الاستشراقي المبهَمَ لهذا الاصطلاح، ويدعو إلى التّفريق المنهجي بين النّصوص التأسيسيّة، والمجتمعات الإسلاميّة، والفكر الإسلامي.

61- **الأحكام السّلطانيّة**، ص 139

62- I. Chevalier, *Humanisme chrétien* (Fribourg (suisse): casterman, 1940).

63- Louis Gardet, *La cité musulmane: vie sociale et politique* (Paris: J. Vrin, 1954), p. 274

الفتوحات[64]. وهكذا تُجرّد الحضارة العربيّة لدى بعض المُستشرقين، من أيّة قدرة على الخلق، ولعلّ هذا الحيفَ الاستشراقي في دراسة الإنسانيّة العربيّة، هو ما دفع أركون إلى القول: «إنّ العلماء المستشرقين يتّفقون معي على القول بحُصُول نسيان للموقف الإنساني في السّاحة الإسلاميّة»[65]. فما هي "الإنسانيّة"؟ وهل تُناسبَ آراءُ أبي حنيفة أو بعضُها، حُدودَ المفهوم؟

يُحدّد بيار مينار (Pierre Mesnard) الإنسانيّة بقوله: «جميعُ المفاهيمِ النّظريّةِ والأفعال التّي تُفصِح عن منزلة مميّزة للإنسان»[66]، وما يُقدّمه محمّد أركون من تعريف قريب من كلام مينار، إذ يقول: «وكلّ تيّار -فكري- يتمحور حول الإنسان وهُمومه ومشاكله، يُعْتَبرُ تيّارًا إنسيًّا»[67]. لقد نشأت الإنسانيّة في الغرب، بفرنسا خاصّة في عصر النّهضة إبّان القرن السّادس عشر، فكانت حركة ثقافيّة وأخلاقيّة ودينيّة على عهد فرنسوا الأوّل (François I^{er}, 1515-1547)، ودون البحث في فُصول المفهوم وتطوّره، ممّا يخرج بنا عن مقاصد هذا العمل، يُمكن أن نميّزَ معالم الحركة الإنسانيّة، بالوقوف على أبرز معالمها.

إنّ "الإنسانيّة" حين نشأتها ارتبطت بالدّين المسيحي، فقيَمُ الصّدقة والعفو وهلُمّ جرّا، هي قيمٌ دينيّة-إنسانيّة. وأهمّ ما ميّز ظهور الفكر الإنساني هو انتشار الأدب والمعرفة بصفتها وسائلَ لتهذيب النّفوس وإخصاب إنسانيّتها، لذا قــام "إنسانيّو" القرن السّادس عشر بنشر الكتب القديمة، بل يذهب بعضُ الباحثين إلى أنَّ الإنسانيّة ما كانت تظهر لو لم يكتشف غُوتنبرغ (Gutenberg) سنةَ أربعين وخمسمائة وألف، الطّباعة، فتداوُلُ الكتب دعامة من دعائم الإنسانيّة[68]. ويتلبّس مفهوم الإنسانيّة كذلك بالحركة الفلسفيّة التّي بدأت تقرّ بوجود مركزيّة إنسانيّة في الكون إلى جانب مركزيّة الله فيه، وأصبحت السّعادة مع هذه الفلسفة غاية تُنشد في الأرض من خلال السّيطرة على الطبيعة وتملّكها على حدّ قول ديكارت (Descartes). وقد عُرفت الحركة الإنسانيّة بتوقيرها للطّبيعة فضلا عن منزلة العقل فيها، إذ هو بابُ الفلسفة والمعرفة، ووسيلة نهضة الإنسان.

هذا ما يُمكن أن يستخلصه النّاظر في بعض المصنّفات التي قاربت مسألة الإنسانيّة[69]، وهي جميعا تنزع إلى ربط المفهوم بحِقبة من حقب التاريخ الغربي الحديث، وبعصر النّهضة تحديدًا. أمّا من بحث في الإنسانيّة

---

[64]- وهذا رأي لوي غاردي في كتابه المذكور سابقًا، ص 288

[65]- محمّد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، المقدّمة العربيّة، ص 15

[66]- «l'Humanisme Chrétien», *Bulletin Joseph Lotte* (Juin 1939), p. 7= «Toute conception théorique, toute attitude pratique, qui affirment la valeur exceptionnelle de l'homme».

[67]- أركون، **نزعة الأنسنة**، ص 605

[68]- Marie Dominique Legrand, *Lire l'Humanisme* (Paris: Dunod, 1993), p. ix.

[69]- اعتمدنا أساسًا على الكتب الآتية:

- R. Mousnier, «Leçons sur l'Humanisme et la renaissance de la fin du XV^{e} siècle au milieu du XVI^{e}», (Paris V, Centre de documentation Universitaire).

العربيّة، مثل محمّد أركون في كتابه: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ولوي غاردي (Louis Gardet) في كتابه عن المدينة الإسلاميّة، فقد نصُّوا على شموليّة المفهوم، فكلّ فكر يوقّر الإنسان أيًّا كان هذا الإنسان، فهو فكرٌ إنساني، وكلّ نزعة تنشغل بمشاكل الإنسان وهمومه، فهي نزعة إنسانيّة، وفي هذا يقول لوي غاردي: «إنّ أيّ حضارة، أو أيّ ثقافة، لا تكون إنسانيّة حقًّا، إلاّ إذا اعترفتْ بمنزلة سَرِيّة للإنسان على نحوٍ مًّا. ولم تكتف فقط بحفظ تلك المنزلة، بل حمتها وجعلتها قادرةً على النّماء والتّعبير الحرّ عن نفسها».[70]

ويذكر أركون أنّ الحسّ الإنسانيّ موجود في جميع المجتمعات البشريّة بدرجات متفاوتة.[71] هذا الحسّ الإنساني وتلك المنزلة المرموقة للإنسان، تُعبِّرُ عنها مواقف أبي حنيفة التّي عرضنا بعضها، فأقوال أبي حنيفة التّي تتّسم باليسر في أحكام الجرائم ومذهبه في الزّكاة ولزوم بذلها لأوسع الفئات، واحترامه لأهل الذمّة... كلّها دلائل على الحِسّ الإنساني لهذا الفقيه، حسٌّ فارق فيه غيره من الفقهاء اللاّحقين.

يستبد أبو حنيفة بمواقفَ مبثوثةٍ في كتاب **الأحكام** نرى فيها تكاثُفاً لحسّ إنساني فريد كقول الماوردي: «واختلف الفقهاء في المال الذّي تُقطع فيه اليدُ، فذهب الشّافعي إلى أنّه، يُقطعُ في كلّ ما حَرُمَ على سارقه، وقال أبو حنيفة: لا يقطعُ فيما كان أصله مُباحًا كالصيد والحطب والحشيش، وعند الشّافعي يُقطع فيه بعد تملّكه، وقال أبو حنيفة: لا يُقطع في الطّعام والرُّطَبِ، وعند الشّافعي يُقطع فيه وقال أبو حنيفة: لا يُقطع سارق المُصحَفِ، وعند الشّافعي يُقطعُ. وقال أبو حنيفة: لا يُقطع إذا سرَقَ من قناديل المسجد، أو أستار الكعبة، وعند الشّافعي: يُقطع، وإذا سرَقَ عبدًا صغيرا لا يعقِل، أو أعجميًّا لا يفهم، قُطع عند الشّافعي وقال أبو حنيفة: لا يُقطع، ولو سرَقَ صبيًّا صغيرًا لم يُقطع، وقال مالك يُقطعُ».[72]

تبدو آراء أبي حنيفة ههنا نسِيجَةَ وحدها، دالّة على رؤية سمْحةَ للأحكام، رؤيةٍ تسكنها رأفة بالناس، لا سيّما المستضعفين منهم. ويبدُو الدّين من خلال الشّاهد للإنسان لا عليه، لذا نرى أنّ تصوّر أبي حنيفة هذا لا يخلو من حسّ إنساني جليل يتجاوزُ حدود المسلمين والأحرار ليشملَ أهل الذمّة والعبيد، أي الإنسان عامّة. ففي حين يرى الشّافعي ضرورة تكافؤ الدّمين في قوَد الجنايات (القِصاص)، يرى أبو حنيفة أنْ «لا اعتبار بهذا

- Marie Dominique Legrand, *Lire l'Humanisme* (Paris: Dunod, 1993).

-Etienne Gilson, *Humanisme et Renaissance* (Paris: Librairie philosophique, 1986).

وكتب أخرى مثل أطروحة أركون (*l'Humanisme Arabe*)، وكتاب لوي غاردي (*La cité) Musulmane*).

[70]- نصّ الشّاهد هو:

«Pour que telle civilisation ou telle culture soit vraiment un humanisme, il lui faut reconnaître en quelque sorte à l'homme une "valeur éminente", et non seulement sauvegarder cette valeur mais encore la protéger, la mettre à même de croître et de s'exprimer librement», Louis Gardet, *La cité musulmane*, op. cit., p. 286

[71]- **نزعة الأنسنة**، ص 39

[72]- **الأحكام السّلطانيّة**، ص 373

التّكافؤ، فيُقتل الحرُّ بالعبد، والمُسلم بالكافر، كما يُقتل العبد بالحرّ والكافر بالمسلم»[73]، وفي هذا الكلام مساواة مدهشة بين النّاس، فكيف تسنّى لأبي حنيفة أن يتجرّأ على مسلّمات الفكر القديم وثنائياته: الإسلام والكفر والعبوديّة والحريّة؟

وهي جُرأة تظهر كذلك في قوله في الدِّية، إذ اختلف الفقهاء في ديَة اليهودي والنّصراني: «فذهب أبو حنيفة إلى أنّها كدية المسلم، وقال مالك: نصفُ دية المسلم، وعند الشّافعي أنّها ثلثُ دية المسلم».[74] لقد اتّسمت آراء أبي حنيفة بجرأتها في مسائل كثيرة، لأنّ الرّجل لم يكن محتذيًا في اجتهاده، ففي زمن أبي حنيفة، لم ترسخ المناويل الفقهيّة، فكان العلماء ينظرون ويعيدون النّظر دون تقديس لما يرونه، وقد أُثر عن أبي حنيفة قوله: «قد أرى الرأي اليوم فأتركه غدًا، وأرى الرّأيَ غدًا، وأتركه بعد غد».[75]

وإنّ لبيئة الكوفة كذلك كبيرَ الأثر في فكر أبي حنيفة، إذْ أنَّ الفَترة الّتي عاشها الفقيه (80-150 هـ)، يعتبرها هشام جعيط فترة "التطوّر والاستكمال"[76]، فقد استكملت الكوفة في هذا العهد معالم "مدنيّتها"[77]، ويُفيدنا الباحث بجملة من النّتائج تفسّر إلى حدّ ما جوانب من تفكير أبي حنيفة:

- أوّلها: قوّة المناخ الثّقافي، وعمق الحيوية الاجتماعيّة بالكُناسة (سوق)؛ وهي أجواءٌ تحُضُّ على الاجتهاد.

- وثانيها: حدوث تفتّح على النّصرانيّة في عهد خالد القَسْري (أمّه نصرانية)، وقد أشاع ذلك ضربًا من التّسامح بين الملل نجد أثره جليًّا في تفكير أبي حنيفة.

- وثالثُها: انفتاح الكوفة على العالم، وما يعنيه ذلك من تواصل، واختلاط عرقيّ ودينيّ أغنى نظرَ أبي حنيفة، وجعله يهتمّ بالمسلم والإنسان معاً.

ويبقى ما حاولنا إثباته من حسّ إنسانيّ لدى أبي حنيفة نسبيًّا، إذ يُقرّ أحيانًا مقالاتٍ لا تخلو من شدّة كرفضه المنّ والمفاداة في الأسرى، ويُنكر عليه الماوردي ذلك، لأنّ القرآن جاءَ بالمنّ والمفاداة[78]. لكن مثل هذه الأقوال نزْرة بين آرائه، وما يطبعها عموما هو النّزوع إلى اليُسرِ. فلم خضع الفِقه بعد أبي حنيفة - مع مالك والشّافعي - إلى سلطة النصّ والسّنن أكثر من النّظر في الأحوال المُتبدّلة حتّى بلغ درجةً تسلّط فيها الحديثُ والرّواية مع

[73]- نفسه، ص 380

[74]- نفسه، ص 382

[75]- البغدادي، **تاريخ بغداد**، م 13، ص 402

[76]- هشام جعيّط، **الكوفة: نشأة المدينة الإسلاميّة**، الباب السّادس: "التطوّر والاستكمال 80-155 هـ"، مرجع سابق.

[77]- قال هشام جعيّط عن الحمّامات والقُرى والمزارع الّتي كانت تُطوّقُ الكوفة إنّها "تملّك جديد لهُويّة مدينةٍ مدنيَّةٍ تمامًا"، نفسه، ص 293

[78]- خيّر أبو حنيفة الإمام أو من استنابَه في أمرِ الجهاد بين قتل الأسرى أو استرقاقهم، دون المنّ أو المُفاداة بالمال، وقد خالف في ذلك مالكًا والشّافعي. يقول الماوردي: "وقد جاء القُرآن بالمنّ والفداء، قال تعالى (فإمّا منّا بعدُ، وإمّا فداءً، حتّى تضعَ الحربُ أوزارَها)" [محمّد: 4].

أحمد بن حنبل؟ ولِمَ سادَ الاستنساخ والتّقليد في تاريخ الإسلام بعد أعصر الإبداع والاجتهاد؟ إنّها قضايا لا تتعلّق بالفقه وحده، بل تتعلّق بكثير من الفنون والعلوم كالأدب وعلم العربيّة والتّاريخ، ممّا يحُضّ على دراستها درسًا مستفيضًا، عسى الباحث أنْ يقفَ على عوائق الإبداع الثّقافيّ، ومصادر قُوّته.

خاتمة:

بدا لنا ما انفرد به أبو حنيفة من آراء نهجاً فقهيّا ينزع إلى اليسر، ويسكنه ضربٌ من التّسامح... وقد أدركنا تقابُلاً بين تلك الآراء وآراء غيره من فُقهاء السُنّة الآخرين، وهو خلافٌ يُوحي منذ الوهلة الأولى بخلخلة بعض المسلّمات التي استقرّت في المخيال العربي الإسلامي، إذ لم نألَف الحديث في الخلاف السُنّي-السُنّي، وقد غُلّب الاتّفاق قسرًا على الاختلاف، ولم تُفتح سوى أبواب الكلام في خلاف أهل السنّة مع غيرهم من فرق "الضّلال"...

فهل إنّ كتاب الأحكام السّلطانيّة لأبي الحسن الماوردي المتوفى سنة خمسين وأربعمائة، يصلُح منطلقا لرصد الخلاف الّذي ذكرنا؟ جاء كتاب الماوردي حاويًا لمسائل الفقه والسّياسة، وقد جهد صاحبه في عرض مقالات فقهاء السنّة بصدد أغلب المسائل الّتي رتّبها في الكتاب، فسمح هذا المنهج في التأليف بتتبّع مقالات الفقهاء في مختلف الأبواب ومقارنتها ببعضها. ثمّ إنّ الماوردي كان مقرّبًا من الخليفتين العبّاسيّيْن القادر (381-422 هـ)، والقائم (422-467 هـ)، وقد اشتهرا بالذبّ عن عقيدة السُنّة وتقريب مُتكلّميها، درْءًا لخطر الشّيعة البويهيّين والفاطميّين. لذا سعى الماوردي إلى إظهار الوحدة السنّيّة من خلال استحضار مقالات أئمّتِها في أغلب المسائل التّي عرضها، وليس خلافُ الأئمّة لدى السنّة إلاّ "رحمة" لا تُوجب "تضليلا ولا تكفيراً".

واستنادًا إلى ما ذُكر، يقبل الماوردي آراء أبي حنيفة، وإنْ رام معارضتها عارضها جَهارا، فلا حاجة تدعوه بعد ذلك إلى تبديلها. لكن هل تتّسع دائرة السنّة حقّا لجميع المذاهب؟ تبيّن من خلال البحث في خلاف أبي حنيفة مع أئمّة السنّة الباقين، أنّ علماء السنّة ومُتكلّميها، مثل عبد القاهر البغدادي حاولوا أن يعرّفوا أهل السنّة تعريفًا "خِلافيّا" مُوجّهين نَظرهم إلى ما يخالف فيه أهل السنّة غيرَهم من مقالات أصوليّة وكلاميّة وسياسيّة، مُعرضين عن الخوض في خلافات أئمّة السنّة فيما بينهم، بل سعوْا إلى طمس تلك الخلافات، وحاولوا أن يحصرُوها في «شيء من أحكام الحلال والحرام». وليس ذلك في جوهره إلا منطقاً اقتضته أحوال العصور المتأخّرة، إذ لا تستجيب كثيرٌ من آراء أبي حنيفة لـ "الإجماع السنّي"، وتفيض عليه. وقد اضطربت مواقف بعض الكتّاب قديما في تصنيف أبي حنيفة، وتردّدت بين القبول والرّفض، وبين الرّضا والتّكفير بالإرجاء

والقول بخلق القرآن، وهذا يزيد شخصيّة أبي حنيفة خِصبًا، فهو في الذّاكرة الإسلاميّة أوّل فقهاء السنّة، وفي بعض المصنّفات مرجئٌ.

لقد ناصر أبو حنيفة آل البيت في ظلّ الدّولتين العبّاسيّة والأمويّة، فازدادت شخصيّته انفلاتًا عن التّصنيف، ممّا يؤكّد أنّ الحدود بين المذاهب والفرق ارتسمت بعد عصر أبي حنيفة (80-150هـ) أيْ في عصر التّدوين، ولم تكن للنّماذج سلطة فاعلة في أذهان المُتقدّمين، فاصطبغ فكرهم بالجرأة والخلق، وهذا ما يفسّر إقلال أبي حنيفة من الاعتماد على الحديث، وتعويله على الرّأي. وإنّ لبيئة الكوفة "المدنيّة" المناهضة للسّلطة الرّسميّة أثرًا في تفكير أبي حنيفة، فالتّشديدُ على أخذ الزّكاة بمقدار كبير، واحترامُ الملل الأخرى... جوانب من تفكير أبي حنيفة يُمكن أن نفهمَها في ضوء الوسط الكوفي.

ويبقى السّؤال الملحّ الذي يسكن هذا البحث هو: إلى أي حدّ يجوز أن نتحدّث عن نزعة إنسانيّة في فكر أبي حنيفة النّعمان؟ لقد أدركنا أنّ مواقف أبي حنيفة في مسائل مختلفة جاءت مؤتلفة، يجمع بينها ما نعتبره حسًّا إنسانيّا، فالتّيسير في التشريع واحترام الملل المختلفة، والدّعوة إلى تعميم الصّدقات على مستَحِقِّيها آراء نابعة جميعُها من توقير الإنسان، واعتبار سعادته مقصدا دينيًّا، وكلّ منزع يُنـزّل الإنسان منـزلة مرموقة، يمكن أن نعتبرَه منـزعًا إنسانيّا، ولا تخلو أغلب المجتمعات من حسّ إنسانيّ. فلِمَ كُتِب لهذا المنزع الجنين أن يصير خديجا؟

كلّما نظرنا في تاريخ العلوم الإسلاميّة أو كثير منها، حصَل يقينٌ بأنّ أكمل مراحل هذه العلوم هي مرحلة البداية! وُلد علم العربيّة مكتملاً مع سيبويه، ثمّ صارَ إلى المختصرات والشّروح... بدأ التّاريخ بداية قويّة مع الطّبري (ت. 310 هـ)، ثمّ استحال نقلاً واستنساخًا جعل ابن خلدون (ت 808 هـ) يدعو إلى إعادة النّظر في منهجيّة الكتابة التّاريخيّة. وجاءت المغازي الأُوُلى، مغازي ابن إسحاق (ت. 151 هـ)، والواقدي (ت. 207 هـ)، قريبة من عصر النبوّة وعوائده، في حين امتلأت سيرُ المتأخّرين خرافاتٍ وأساطيرَ. وحتّى في هذا العصر، أينَ نحنُ اليومَ من الأجواء الثّقافيّة والأدبيّة والدّعوات الصّادقة إلى النّهضة في بدايات القرن العشرين ونصفه الأوّل؟ إنّها ظواهر محيِّرة في تاريخ الثّقافة العربيّة، تدعو بإلحاح إلى البحث، عسَى أنْ نكشفَ علّة سلامة البداية، وتعثّر المسيرة.

ببلوغرافيا:

*** المصدر:**

- الماوردي. أبو الحسن علي بن محمّد، **الأحكام السلطانية والولايات الدّينيّة**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه خالد عبد اللّطيف العلمي، ط 1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1410 هـ/ 1990 م).

*** المراجع:**

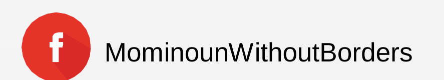
1- العربيّة:

- ابن خلدون، **المقدّمة** (بيروت: دار العودة، 1981).
- ابن خلّكان، **وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان**، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: دار صادر، [د. ت.]).
- أركون. محمّد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتّوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، ط 1 (بيروت: دار السّاقي، 1997).
- **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة هاشم صالح وتعليقه، ط 1 (بيروت: دار السّاقي، 1993).
- الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختِلاف المُصلِين**، تحقيق محمّد عبد الحميد، ط 2 (مصر: مكتبة النّهضة المصريّة، 1969).
- أمين. أحمد، **ضحى الإسلام**، ط 10 (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]).
- البغدادي. أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت. 429 هـ)، **المِلل والنحل**، تحقيق ألبير نصري نادر، ط 2 (بيروت: دار المشرق، [د. ت.]).
- **الفَرق بين الفِرق وبيانُ الفرقة النّاجية منهم**، تحقيق لجنة إحياء التّراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1987).
- البغدادي. الخطيب، **تاريخ بغداد** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]).
- بنسعيد. سعيد، **الفقه والسّياسة: دراسة في التّفكير السّياسي عند الماوردي** ط 1 (بيروت: دار الحداثة، 1982).
- جعيط. هشام، **الكوفة، نشأة المدينة الإسلاميّة**، ط 2 (بيروت: دار الطّليعة، 1993).
- جقعوني. يوسف، «**أوصاف الإمام أبي حنيفة في أدب الفرق ومسائل متشعّبة**»، مجلّة **الكرمل** (حيفا)، العدد 8 (1987).
- الجُندي. عبد الحليم، **أبو حنيفة بطل الحريّة والتّسامح في الإسلام** (مصر: دار المعارف، [د. ت.]).
- السُّبكي. تاج الدّين، **طبقات الشّافعيّة الكبرى** (مصر: المطبعة الحسينيّة المصرية، [د. ت.]).
- الشّكعة. مصطفى، **الإمام الأعظم أبو حنيفة النّعمان**، ط 1 (بيروت: دار الكتاب اللّبناني، 1993).
- الطّبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت]).

2- الأجنبية:

- Chevalier. I., *Humanisme chrétien* (Fribourg: casterman, 1940).
- *Encyclopédie de l'Islam* (N. E.), Tome I.
- Gardet. Louis, *La cité musulmane: vie sociale et politique* (Paris: J. Vrin, 1954).
- Gilson. Etienne, *Humanisme et Renaissance* (Paris: Librairie philosophique, 1986).
- Legrand. Marie Dominique, *Lire l'Humanisme* (Paris: Dunod, 1993).
- Mesnard. Pierre, «l'Humanisme Chrétien», *Bulletin Joseph Lotte* (Juin 1939), p. 7= «Toute conception théorique, toute attitude pratique, qui affirment la valeur exceptionnelle de l'homme».
- Mousnier. R., «Leçons sur l'Humanisme et la renaissance de la fin du XVe siècle au milieu du XVIe », (Paris V, Centre de documentation Universitaire).









الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هـاتـف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com